
Antropologie en geschiedenis

Yme Kuiper

De Azande zijn een volk van landbouwers die wonen in het zuidelijk gedeelte van de huidige Soedan. Volgens deze Azande moeten voor hen pijnlijke gebeurtenissen en allerlei ander onheil toegeschreven worden aan de boosaardige praktijken van heksen. Bij onder andere ziekte, misoogst, miskramen, sterfgevallen en verwondingen consulteert men de plaatselijke 'witch-doctor' om er achter te komen wie de schuldige heks wel mag zijn. Een andere manier om verdenkingen die iemand tegen een bepaald persoon koestert, bevestigd te zien, is het gebruik van een zogenaamd gif-orakel. Dit gif-orakel is nog populairder dan de 'witch-doctors', aangezien zich onder laatstgenoemden ook charlatans zouden bevinden. Bij een gif-orakel wordt aan een jong kuiken een plantaardig gif toegediend; de al dan niet dodelijke gevolgen voor het dier bepalen het antwoord op de aan het orakel gestelde vragen. Gebruikelijk is dat de beschuldigde ter verantwoording wordt geroepen. Hoewel die zich meestal van geen kwaad bewust is, kan deze man of vrouw het veroorzaakte leed of onheil als het ware afkopen door een geschenk of wederdienst aan de getroffen of zijn fa-

milie. Volgens de Azande is hekserij een zuiver psychische daad; een Zande heks voert geen rituelen uit en gebruikt geen speciale spreuken. De kwalijke psychische kracht werkt slechts op kleine afstand zodat de Azande bijkans altijd personen in hun directe omgeving, hun burens zogezegd, van hekserij beschuldigen.

Deze informatie over de Azande ontleen wij aan een in 1937 verschenen studie van de hand van de Britse antropoloog Sir Edward Evan Evans-Pritchard. Evans-Pritchard verrichtte tussen 1926 en 1930 langdurig veldonderzoek onder de Azande; zijn boek, *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, zou één van de meest beroemde etnografische studies uit onze eeuw worden.

Waarom, zo vroeg Evans-Pritchard zich af, geloven de Azande in hekserij? Neem het volgende geval: in Azande-land storten soms graanschuren in omdat ze aangevreten zijn door termieten. Aangezien sommige Azande zich wel eens neervlijen in zo'n graanschuur om te rusten en bescherming te zoeken voor de hitte van de dag, kan zich het volgende drama afspelen: het schuurtje stort in, juist op het

moment dat zich daarbinnen iemand bevindt. Menigeen herinnert zich zelfs gevallen met eenodelijke afloop. Evenals Evans-Pritchard zullen wij hier geneigd zijn van toeval te spreken. Zo niet de Azande: zeker, zij erkennen de natuurlijke oorzaak van de instorting van de graanschuur: de inspanningen van de termieten. Maar, zo vraagt iedere Zande zich af, waarom moest het schuurtje nu juist bezwijken op het moment dat daar iemand lag te slapen? Hier moet wel hekserij in het spel zijn geweest. Geloof in hekserij biedt de Azande zowel een verklaring voor onheil als ook een strategie om onheil te bestrijden. Dat laatste blijkt immers uit de inschakeling van 'witch-doctors' en orakels om verstoorde relaties naderhand weer te herstellen.

Hoe vreemd, bizar en irrationeel zijn nu eigenlijk deze Azande? Evans-Pritchard laat er geen twijfel over bestaan dat hekserij niet bestaat; toch beschouwt hij de Azande als een volk van redelijke en logisch denkende en handelende mensen. Kern van de zaak is voor Evans-Pritchard evenwel dat de Azande over fundamentele denkbeelden beschikken die zij in hun dagelijks leven regelmatig praktisch aanwenden, maar nooit ter discussie zullen stellen, omdat zij zich van die denkbeelden nauwelijks bewust zijn - en ook niet hoeven te zijn. Een voorbeeld van zo'n fundamenteel denkbeeld is de stelling, dat mensen zelf onheil veroorzaken. Accepteert men eenmaal dit axioma dan krijgen de daarmee verbonden praktische handelingen een logisch en rationeel karakter. Zelfs door Evans-Pritchard opgemerkte inconsistenties die hij aan zijn informanten voorhield, vermochten de Azande niet hun geloof in hekserij te ontnemen. Als bijvoorbeeld een gif-orakel twee keer gevraagd wordt een uitspraak te doen over een bepaalde beschuldiging, en het blijkt dat de antwoorden tegenstrijdig zijn, dan geeft een Zande zeker niet zijn algemene vertrouwen in orakels op. Nee, meent hij, het gif-orakel is zelf behekst en hij zal vervolgens ertoe overgaan een ander orakel te raadplegen. Ook de al eerder genoemde scepsis ten aanzien van sommige 'witch-doctors' versterkt in feite hun vertrouwen in de werking van gif-orakels.

Toen Evans-Pritchard duidelijk werd hoe onwrikbaar de overtuiging van de Azande over de zin van het gebruik van orakels was en zijn scepsis op dit

punt de Azande ten zeerste begon te irriteren, schafte hij zich zelf ook maar enkele kuikens met bijbehorend gif aan. Al was het maar om de dagelijkse contacten met zijn informanten te versoepelen en te verbeteren.

Waarom, zo zal de lezer zich wellicht afvragen, begint een in de titel van dit opstel aangekondigde beschouwing over antropologie en geschiedenis met een verhaaltje over hekserij bij de Azande in Afrika? Het volgende moge een en ander verduidelijken. In de eerste plaats zou ik er op willen wijzen dat de studie van Evans-Pritchard niet alleen bekend is bij de antropologen, maar dat zijn Azande-onderzoek omstreeks 1970 een enorme impuls heeft gegeven aan het historisch onderzoek naar hekserij in het pre-industriële Europa. Zowel Keith Thomas - auteur van de door vele historici geprezen studie *Religion and the decline of magic*, een onderzoek naar religie en volksgeloof in het zestiende- en zeventiende-eeuwse Engeland - als Alan Macfarlane, die een regionaal-historisch onderzoek deed naar hekserij in Engeland in dezelfde periode, gaven te kennen dat het werk van Evans-Pritchard van grote invloed was geweest als theoretisch model op de vraagstelling van hun onderzoekingen. Het is evenwel zaak deze invloed nader te preciseren: zo ging het Thomas en Macfarlane er niet om, te beweren dat het verschijnsel hekserij in het twintigste-eeuwse Afrika identiek is aan hekserij in de Europese geschiedenis. Daarnaast valt ook onmiddellijk op dat Evans-Pritchard zich in zijn onderzoek helemaal niet bezighield met de vraag naar het ontstaan van hekserij bij de Azande en de ontwikkeling daarvan in de tijd, terwijl Thomas en Macfarlane zich juist expliciet interesseerden voor het probleem van opkomst en verdwijning van heksengeloof in de Engelse geschiedenis. Waar het in dit verband evenwel om draait, is het volgende: Evans-Pritchard toonde aan dat in bepaalde samenlevingen hekserij functioneert als een coherent systeem van voorstellingen en ideeën en dat dit systeem, paradoxaal genoeg door hekserij-beschuldigingen, een regulerende functie had in het onderlinge verkeer van de leden van die samenleving. Thomas en Macfarlane gebruikten in hun onderzoek deze inzichten, maar lieten tevens zien dat juist in de toch heel andere context van de

Engelse samenleving hekserij tevens een indicatie was van grote maatschappelijke spanningen. Was hekserij bij de Azande als het ware de smeerolie van de maatschappij en bevorderde zij in feite de stabiliteit daarvan, in Engeland daarentegen duiden hekserij-beschuldigingen - en, in het verlengde daarvan, heksen-processen - op structurele en culturele veranderingen. Het collectivisme van de oude dorpsgemeenschappen - zoals dat onder andere tot uiting kwam in de verplichting van de rijken, de noden van de armen te lenigen - werd opgegeven voor een meer individualistische houding waarbij een ieder geacht werd voor zichzelf te zorgen. Zij die hier tegen protesteerden, werden tot heks bestempeld en min of meer buiten de samenleving geplaatst. Kortom, de invloed van antropologisch onderzoek naar hekserij op historisch onderzoek moet beschouwd worden als een invloed op het niveau van onderzoeksvragen en mogelijke verbanden, ondanks het feit dat antropologen werken met gegevens ontleend aan observaties en interviews en historici gebruik maken van uiteenlopende schriftelijke documenten. Zoals de historicus Stone terecht al eens opmerkte: 'Hekserij in het zestiende-eeuwse Engeland kan inzichtelijk gemaakt worden door voorbeelden van hekserij in het twintigste-eeuwse Afrika. Aangezien de sociale en culturele contexten sterk verschillen, kan zij daar echter niet door worden verklaard.'¹

Ook in algemenere zin werpt Evans-Pritchards Azande-onderzoek licht op de relatie tussen de culturele antropologie en de geschiedwetenschap. En dan met name op die variant van de geschiedschrijving die zich heden ten dage in een grote populariteit mag verheugen: de mentaliteitsgeschiedenis. Ik kom aanstonds nog terug op deze vorm van geschiedschrijving, maar wil reeds hier opmerken dat in feite Evans-Pritchards onderzoek naar het wereldbeeld van de Azande - zijnde een coherent systeem van collectieve voorstellingen en ideeën dat opgesloten ligt in sociale gewoonten en gebruiken - nauw verwant is met sommige mentaliteitsstudies van zowel voor- als naoorlogse historici. Om daar slechts twee voorbeelden van te geven zouden we kunnen wijzen op Johan Huizinga's *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden*, en ook op de recent verschenen, op-

zienbare studie van Simon Schama: *Overvloed en onbehagen. De Nederlandse cultuur in de Gouden Eeuw*. Zoals Evans-Pritchard het wereldbeeld van de Azande integraal analyseerde, zo trachtte Huizinga - in zijn eigen woorden - 'de Middeleeuwse geest als een eenheid en een geheel te verstaan'.² Heel opvallend is, dat Schama zelf zijn onderzoek plaatst in de antropologische traditie waartoe ook Evans-Pritchard behoort, namelijk de Britse sociale antropologie. Schama interpreteert namelijk de zeventiende-eeuwse Nederlandse cultuur op een niveau dat in zekere zin uitstijgt boven het in sociaal-historisch opzicht legitieme onderscheid tussen allerlei klassen en standen. Cultuur wordt dan opgevat als een systeem van collectieve voorstellingen dat ten grondslag ligt aan allerlei facetten van het alledaagse sociale leven. Evenals Evans-Pritchards onderzoek dragen die van Huizinga en Schama bovenal een synchroon karakter: hun onderzoekingen richtten zich veeleer op het functioneren van een bepaalde mentaliteit op uiteenlopende levensterreinen dan op de strikt historische ontwikkeling daarvan. Waarmee overigens vanzelfsprekend niet gezegd is dat mentaliteitsstudies nu fond een synchrone opzet zouden moeten hebben. Bekend is dat ook Huizinga in verschillende studies gebruik maakte van etnografische gegevens; dit geldt bijvoorbeeld voor zijn theoretische, cultuurwetenschappelijke studie over de *Homo ludens*. Huizinga had overigens grote waardering voor de etnografische studies van Malinowski over de Trobriand-eilanden, een waardering die zover reikte dat hij deze stamvader van de twintigste-eeuwse Britse antropologie, tevens leermeester van Evans-Pritchard, voordroeg als lid van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen. Wat in zowel Huizinga's als in Evans-Pritchards werk verder onmiddellijk opvalt, is, men vergeve mij het cliché, de 'levensechtheid' van hun beschrijving en typering. De lezer wordt als het ware direct geconfronteerd met mensen van vlees en bloed en krijgt tevens inzicht in hun typerende wijze van voelen, denken en handelen. Misschien is het geoorloofd aan deze vergelijking een criterium te ontleen voor wat als een geslaagde antropologische of historische monografie mag gelden: niet slechts de presentatie van aan tijd en plaats gebonden feiten, maar een doordringend beeld van

mogelijke varianten van het menselijk bestaan dat de lezer bijblijft, als na lezing van een goede roman.

Al in 1961 hield Evans-Pritchard een in antropologische kring zeer opvallend pleidooi voor een toenadering tussen antropologie en geschiedwetenschap. Volgens hem bestaan er wel enkele technische, maar eigenlijk geen principiële verschillen tussen beide vakgebieden. In beide vakken treft men immers de fundamentele doelstelling aan van het vertalen van 'hun' wereld - dat wil zeggen: de wereld van mensen in andere culturen en tijden - naar onze visie daarop - dat wil zeggen: de visie van de antropoloog of de historicus. Zowel de historicus als de antropoloog heeft de opdracht, om in een verscheidenheid aan gegevens samenhang aan te brengen, patronen te herkennen, al dan niet uitmondend in een indringend beeld. Bovendien zullen antropologen en historici, al dan niet expliciet, gebruik maken van vergelijkingen. Niet zozeer om universele wetten van het menselijk samenleven of in de geschiedenis op te stellen, maar om via een analyse van overeenkomsten en verschillen tevens de bijzondere kenmerken van een actuele of historische groep of samenleving te ontdekken.

Vanzelfsprekend dienen we in het oog te houden dat Evans-Pritchard hier overeenkomsten aangeeft die betrekking hebben op bepaalde vormen van antropologie en geschiedschrijving, die, gelet op de tijd waarin hij zijn pleidooi hield, grotendeels nog een programmatisch karakter droegen. Men kan in dit verband, gelijk Evans-Pritchard dat reeds deed, ook een viertal tegenstellingen tussen historische en antropologische arbeid te berde brengen.

Ten eerste: terwijl het antropologische ambacht gericht is op het verrichten van veldwerk, zou dat van historici liggen in archiefstudie. Ten tweede: waar vele historici eerst en vooral geïnteresseerd zouden zijn in politieke en economische verschijnselen in hiërarchische samenlevingen, zou de belangstelling van de meeste antropologen veeleer uitgaan naar het gewone, het alledaagse leven van mensen in zogeheten 'egalitaire' samenlevingen. Ten derde: antropologen zouden een onmiskenbare voorkeur hebben voor de bestudering van kleine, overzichtelijke gemeenschappen, terwijl historici zich veeleer zouden richten op samenlevingen in rui-

mere zin. Tenslotte: historici zouden langere tijds- spannen bestuderen dan antropologen. Maar nogmaals, voor Evans-Pritchard droegen deze verschillen geen principieel-methodologisch karakter. Wat Evans-Pritchard, die in 1973 overleed, toen, in 1961, nog niet kon vermoeden is dat de toenadering tussen antropologie en geschiedenis zoals die zich thans - in de jaren tachtig - manifesteert juist tot uitdrukking komt in het feit dat deze vier traditionele grenzen tussen beide disciplines meer vervaagd zijn. Sterk afhankelijk van de thema's en problemen die antropologen en historici thans bestuderen, blijkt dat menig antropoloog naast veldwerk ook archiefstudie verricht, en dat sommige historici gebruik maken van mondelinge overlevering als historische bron. Een zelfde soort van grensvervaging kan men voor de andere drie genoemde punten constateren.

De verhouding tussen antropologie en geschiedenis is dus in de jaren tachtig duidelijk anders geworden dan in de jaren zestig. Toen ging het om pleidooien voor toenadering en werd melding gemaakt van theoretische en methodologische raakvlakken. Thans echter maken antropologen in hun empirisch onderzoek gebruik van historische vraagstellingen en materiaal, terwijl men in talloze historische studies antropologische inzichten en begrippen aantreft. Regelmatig stuit men in de hedendaagse literatuur ook op termen als historische of historiserende antropologie en, anderzijds, antropologische of antropologiserende geschiedschrijving. De indruk wordt dan gewekt dat we te maken hebben met echte specialisaties binnen beide vakgebieden. Op de keper beschouwd fungeren deze begrippen echter veeleer als paraplu-termen, waaronder een bonte verscheidenheid van onderzoekingen is samengebracht. Terecht wijst Peter Burke in een recentelijk verschenen bundel essays - met de veelzeggende titel *Historical anthropology in early modern Italy* - er dan ook op: 'Sommige historisch-antropologen houden zich in het bijzonder bezig met symbolen en symbolisch gedrag; anderen met de materiële cultuur; sommigen met theorie en vergelijkende analyse, anderen met diepteonderzoek binnen een eng lokaal kader.'³ Gegeven het heterogene karakter van het onderzoeksobject van zowel de culturele antropologie als de geschiedwetenschap - in beide vakken bestaan immers talloze specialisaties en onder-

zoekrichtingen, hetgeen tevens verklaart waarom in beide wetenschappen voortdurend crises worden geponeerd en een voortdurende roep te horen valt om synthese - zal ik de verhouding tussen beide disciplines nader in beeld brengen door mijn betoog wat te schematiseren. Eerst sta ik stil bij de verschillende wijzen waarop de geschiedschrijving een rol speelt in antropologisch onderzoek. Daarbij zal een aantal varianten worden omschreven. Vervolgens bespreek ik de manieren waarop de antropologie een rol speelt binnen de huidige geschiedschrijving. Vanzelfsprekend ligt aan mijn schematisering een bepaalde selectie ten grondslag: ik heb dan ook geenszins de pretentie om alle aspecten van de huidige relatie tussen antropologie en geschiedenis aan de orde te stellen.

Voor een goed begrip van de wijzen waarop de antropologie als zelfstandige academische discipline zich verhoudt tot de geschiedschrijving is het wellicht nuttig even stil te staan bij de geschiedenis van eerstgenoemd vak. Grofweg kan men haar geschiedenis indelen in drie tijdvakken: de periode van 1870 tot 1920, die van 1920 tot ca. 1960 en de periode na 1960. Opvallend is nu, dat de antropologen van de negentiende en vroeg-twintigste eeuw zich bovenal interesseerden voor de oorsprong en verdere ontwikkeling van samenlevingen en culturen. Vanuit een evolutionistisch perspectief en gebruik makend van door zendelingen, missionarissen, bestuursambtenaren, handelaren en reizigers verzamelde gegevens over relatief eenvoudige - zogeheten 'primitieve' - samenlevingen stelden zij in hun studeerkamers allerlei schema's en typologieën op. Zo meende men een universele ontwikkeling te kunnen bespeuren waarin de mensheid drie stadia doorliep: van wildendom naar barbarij om tenslotte uit te komen bij de eigen, Westerse samenleving, die men typeerde als 'civilisatie'. Op het terrein van de godsdienst zou sprake zijn geweest van een gefaseerde ontwikkeling van animisme naar atheïsme, met als tussenstadia polytheïsme en monotheïsme. Kernprobleem van deze klassiek-evolutionistische benadering zijn evenwel de al dan niet impliciete waarderingen en gevoelens van superioriteit welke opgesloten liggen in genoemde schema's en de historische onbetrouwbaarheid van vele data waarop zij zijn gebaseerd.

Het zijn met name Britse antropologen als de al

eerder genoemde Malinowski en Evans-Pritchard geweest die vanaf de jaren twintig fel hebben geageerd tegen deze vorm van evolutionistisch denken binnen de antropologie. In plaats van de studeerkamer-aanpak van hun voorgangers verrichtten deze antropologen veldwerk in tribale en boerensamenlevingen: door langdurig verblijf in een lokale gemeenschap en door onderzoek te doen naar allerlei facetten van het leven aldaar wilde men een zo betrouwbaar mogelijk beeld geven van de inheemse samenleving en cultuur. Voortdurend werd door deze antropologen ook de samenhang van allerlei verschijnselen benadrukt. De preoccupatie met het actuele dagelijkse bestaan van hun informanten en het feit dat deze antropologen in de tegenwoordige tijd, in de zogeheten etnografische presens schreven, leidden ertoe dat men de geschiedenis van en bepaalde ontwikkelingen binnen deze gemeenschappen en ook die van de omvattender samenleving en cultuur waarvan die gemeenschappen weer deel uitmaakten, in het gunstigste geval onderbelichtte of, wat vaker voorkwam, schromelijk verwaarloosde. De bestudeerde tribale of boerensamenlevingen kregen in hun monografieën een statisch, tijdloos karakter en werden als het ware buiten de geschiedenis geplaatst. Dat geldt bijvoorbeeld ook voor de voorbeeldige en invloedrijke studie van Evans-Pritchard over de Azande.

Na de dominantie van deze zogeheten 'structureel-functionalistische' benadering in de antropologie gedurende de periode 1920-1960 kenmerkte de moderne antropologie zich door een veelheid van thematische en regionale specialisaties en theoretische en methodologische perspectieven. Belangrijk is tevens te constateren dat dekolonisatie en het ontstaan van onafhankelijke staten in wat thans de Derde Wereld heet, leidden zowel tot andersoortig antropologisch onderzoek aldaar als tot de binnenkomst van antropologen op het onderzoeksterrein van de meer complexe, al dan niet westerse, samenleving en cultuur, inclusief de Nederlandse. Deze veranderingen in studieobject van de antropologie leidden ook tot een veel sterker historisch besef van antropologen: men zag in dat tussen tribale en schriftloze culturen in de pre-koloniale tijd belangrijke historische banden bestonden en dat zij in hun historische ontwikkeling wezenlijk waren bepaald

door het kolonialisme. Overigens hielden al in de jaren veertig zogeheten 'ethnohistorici' zich - op basis van vrijwel uitsluitend mondelinge bronnen en archeologische data - bezig met de beschrijving van de pre-koloniale en koloniale geschiedenis van de Noordamerikaanse Indianen. Thans wordt de ethnohistorie ook in andere werelddelen bedreven en wordt ook veel meer gebruik gemaakt van schriftelijke bronnen, zoals dat aanvankelijk alleen gebeurde binnen de 'koloniale geschiedschrijving'. Ook de in 1965 gepubliceerde studie van de Belgische Afrikanist J. Vansina over het belang van mondelinge overlevering voor antropologisch onderzoek in eenvoudige samenlevingen betekende een forse stimulans voor het historische besef van antropologen. In de eerste plaats als een aanvulling op schriftelijke documenten om bepaalde historische gebeurtenissen en ontwikkelingen te reconstrueren; maar daarnaast ook als bron voor het beeld van hun verleden, zoals dat thans bestaat bij de huidige inheemse cultuurdragers. Een beeld dat hun juist in de actuele situatie van snelle sociaal-culturele verandering een identiteit verschaft en in sommige situaties ook een bijdrage levert aan de politieke en ideologische bewustzijnsvorming in de Derde-Wereldlanden. Bij het laatste grijpt men ook vaak terug op de veronderstelde situatie in de pre-koloniale periode om aldus tegenwicht te bieden tegen allerlei westerse invloeden. Het hoeft dan ook geen verbazing te wekken dat veel inheemse Afrikaanse antropologen zichzelf *historici* noemen - al was het maar om zich af te zetten tegen de in hun ogen 'koloniale antropologie' uit de eerste helft van deze eeuw.

Wanneer we nu vasthouden aan het idee dat antropologisch onderzoek onlosmakelijk verbonden is met het verrichten van veldwerk en dat historische processen gezien worden vanuit het gezichtspunt dat zij sterke invloed uitoefenen op, of betekenis hebben voor de maatschappelijke en culturele situatie van het heden, dan kunnen we grofweg een drietal varianten van historisch-antropologisch onderzoek onderscheiden.

In de eerste plaats het historisch-antropologisch onderzoek met als onmiskenbaar startpunt het micro-niveau: daarbij worden de historische veranderingen onderzocht die een lokale gemeenschap gedurende een relatief lange periode heeft ondergaan.

Deze veranderingen kunnen zowel toegeschreven worden aan bepaalde vormen van interne dynamiek als aan de invloed van veranderingen in de bredere samenleving waar zo'n gemeenschap deel van uitmaakt. Misschien is het aardig om in dit verband een tweetal studies te noemen van *Nederlandse* antropologen waarin dit perspectief naar voren komt en die westerse gemeenschappen tot onderwerp hebben. Zo publiceerde Anton Blok in 1974 een boek over de mafia van een Siciliaans dorp, waarin hij het historische ontstaan van het mafiosi-wezen analyseert en tevens laat zien hoe dit verschijnsel van aanvankelijk lokale en regionale importantie thans een plaats heeft gekregen in de gehele Italiaanse samenleving. Niet alleen veldwerk-gegevens maar ook archivalia en ego-documenten worden daarbij door Blok gebruikt. Hetzelfde zien we in de studie van Jodada Verrips over een dorp in de Alblasserwaard, getiteld *En boven de polder de hemel* en verschenen in 1977. Dit onderzoek laat onder meer zien hoe gedurende de negentiende en twintigste eeuw de verhouding tussen gereformeerden en hervormden en het specifiek agrarische karakter van het dorp Otterland van karakter veranderen onder invloed van de interactie tussen ontwikkelingen in het dorp zelf en veranderingen in de Nederlandse samenleving. Terwijl Blok in zijn studie nog een pseudoniem gebruikte voor de door hem bestudeerde dorpsgemeenschap, vond Verrips het niet nodig dit te doen, hoewel hij evenals Blok zijn sleutel-informanten schuilnamen gaf.

Naast dit micro-perspectief kent de hedendaagse 'historische antropologie' ook macro-perspectieven. Daarbij kunnen we onder andere denken aan een opnieuw leven ingeblazen vorm van evolutionistische geschiedschrijving minus de waardeoordelen van haar negentiende- en vroeg-twintigste-eeuwse voorgangers. Om samenlevingen van elkaar te onderscheiden en een plaats te geven in meer globale historische ontwikkelingen en processen van wederzijdse beïnvloeding nemen antropologen die dit perspectief hanteren als maatstaf de complexiteit en interrelatie van met name de ecologische, demografische, economische, organisatorische en politieke aspecten van een maatschappij. Binnen bijvoorbeeld de universiteit van Leiden bestaat een groep van evolutionistisch-historisch georiënteerde antro-

pologen die - om hun eigen formulering maar aan te houden - werkt met het zogeheten C.I.M.-model, oftewel het Complexe Interactie Model. Zij houden zich onder andere bezig met onderzoek naar de zogeheten vroege staten. Het is met name in de Verenigde Staten dat deze benadering zeer populair is, wat mede samenhangt met het feit dat daar de vakken culturele antropologie en archeologie veel meer op elkaar betrokken zijn dan in Europa.

Een ander macro-historisch perspectief binnen de antropologie dat wel enige verwantschap heeft met het hiervoor genoemde, maar meer afstand bewaart van 'grand theory' en 'sweeping statements', richt zich op de verhouding van de geschiedenis van de westerse wereld tot die van niet-westerse samenlevingen. Dankbaar gebruik makend van bevindingen op het terrein van de koloniale geschiedenis, de economische en politieke geschiedenis van de westerse wereld, etnageschiedenis en klassieke en moderne etnografie, publiceerde bijvoorbeeld de Amerikaanse antropoloog Eric Wolf in 1982 zijn omvangrijke en inspirerende studie *Europe and the people without history*. Veranderingen op allerlei plaatsen in de wereld worden in deze studie, die de periode 1400 tot heden omvat, gezien als uitvloeisel en onderdeel van of reactie op de westerse expansie en het ontstaan van een economisch wereldsysteem. In dit verband zou men ook de naam kunnen noemen van de economisch historicus en socioloog Immanuel Wallerstein, die ooit zijn carrière begon als antropologisch onderzoeker in een Westafrikaanse stad. Evenals Wolf meent hij dat om de actuele situatie en veranderingen in de Zuidamerikaanse en Afrikaanse samenlevingen vanuit een historisch perspectief te begrijpen analyse-eenheden als 'stamsamenleving' en 'natie-staat' fundamenteel te kort schieten. Alleen noties als 'wereld-imperium' en 'wereld-economie', die volgens Wallerstein zeker ook empirisch te funderen zijn, bieden een adequaat en vruchtbaar uitgangspunt voor zowel algemene als meer specifieke onderzoeken naar een omvattende, lange-termijnproces zoals bijvoorbeeld de samenhang tussen kapitalisme, kolonialisme en dekolonisatie.

In het werk van Wolf en Wallerstein onderkent men ook duidelijk de marxistische invloed, inclusief het verzet tegen een rigide opdeling van de sociale

wetenschappen in antropologie, sociologie, economie, politicologie en geschiedwetenschap. Overigens publiceerde Wolf al in 1971 een invloedrijke studie over de boerenoorlogen van de twintigste eeuw - met als case-studies de betrokkenheid van boeren bij revoluties in Mexico, Rusland, China, Vietnam, Algerije en Cuba. Dit onderzoek werd mede gedragen door het idee om de antropologie te historiseren. Op ditzelfde onderzoeksterrein, hoewel vanuit een meer orthodox marxistisch en geëngageerd perspectief, treft men ook de Nederlandse socioloog-antropoloog W.F. Wertheim aan, getuige zijn eveneens in 1971 verschenen studie *Evolutie en revolutie. De golfslag der emancipatie*.

Duidelijk mag zijn uit mijn zeer beknopte behandeling van de historisering van het hedendaagse antropologie-bedrijf, dat deze verschillende varianten kent met verschillende doel- en vraagstellingen. Van een 'historische antropologie' als een nieuwe, echt min of meer autonome specialisatie binnen de antropologie is in feite geen sprake. Het is ook maar de vraag of men gelet op de thematische, regionale en theoretische versplintering van het vak zo'n specialistische uitbouw zou moeten voorstaan. Misschien klinkt dit onaardig voor die antropologen die de historische antropologie een goed hart toedragen, maar daar staat dan wel het zeer positieve feit tegenover dat thans de overgrote meerderheid van antropologen beseft dat vragen rond continuïteit en verandering, of rond duurzaamheid en vergankelijkheid, onmisbaar zijn in welhaast ieder etnografisch onderzoek. Het tijdperk waarin historische gegevens slechts fungeerden als inleiding of toegift in een antropologische monografie lijkt dan ook voorgoed achter ons te liggen. Of zoals Eric Wolf al in zijn *Peasant wars of the twentieth century* profetisch opmerkte: 'As the object of study changes, therefore, anthropology must also change.'⁴

Maar hoe zit het nu met de historici die in hun onderzoek ook antropologisch bezig zijn? Bij het antwoord op die vraag bepaal ik me voor het gemak maar tot die historici die zich bezighouden met bepaalde onderwerpen uit de Europese geschiedenis vanaf de middeleeuwen - een niet geheel vrijblijvende beperking aangezien de onmiskenbare, sterke

convergentie van recente onderzoeken door historici en antropologen op het terrein van de al dan niet contemporaine geschiedenis van niet-westerse samenlevingen en culturen hier onbesproken zal blijven.

Eerlijk gezegd heb ik bij de voorbereiding voor mijn verhaal wat geworsteld met de vraag hoe het werk van deze op Europa georiënteerde historici in keurige rubrieken onder te brengen. Moeten we ons bijna uitsluitend richten op de mentaliteitshistorici? Of is er sprake van een bredere ontwikkeling in het kader van de cultuurgeschiedenis? En wat is dan wel de rol van de sociale geschiedenis? Alleen al om niet terecht te komen in het terminologische moeras van het nader moeten definiëren van al deze benaderingen kan men hier een veiliger pad kiezen. Hiervóór was sprake van historici die zich voor bepaalde *onderwerpen* uit de Europese geschiedenis interesseren. In aansluiting op die constatering wil ik dan ook de antropologische invloed op de recente geschiedwetenschap thematisch gaan omschrijven. Dat die invloed recent en duidelijk aanwezig is, werd al eens in 1976 door de historicus Lawrence Stone in zijn bekende beschouwing over geschiedwetenschap en sociale wetenschappen vastgesteld. In de jaren dertig, zo meende hij, had de economie de meeste invloed op de geschiedwetenschap, in de jaren vijftig de sociologie, in de jaren zestig de demografie en in de jaren zeventig de antropologie. Zulke constatering doen het natuurlijk goed bij antropologen. Tevens plaatste Stone daarbij de niet oninteressante kanttekening dat slechts een zeer kleine, hoewel prominente minderheid van historici aan het antropologiseren was geslagen en dat het daarbij ging om bepaalde antropologische benaderingen; namelijk, de klassieke sociale antropologie van Evans-Pritchard en zijn medestanders, en de huidige zogeheten 'symbolische antropologie' van onder andere Clifford Geertz, Victor Turner en Mary Douglas. Wat deze antropologen, ondanks hun onderlinge verschillen in theoretische optiek en bestudeerde samenleving, inderdaad verenigt, is hun uitgesproken belangstelling voor de analyse van collectieve voorstellingen en de al dan niet dynamische invloed ervan op het sociale en culturele gebeuren. Verschijnselen, gebeurtenissen en handelingen waarmee mensen in een overzichtelijke, lokale situatie te

maken hebben - wat dus onderzoek op micro-niveau impliceert - worden beschouwd als uitingen van de cultuur, het wereldbeeld, het ethos, zo U wilt de mentaliteit, waarover deze mensen beschikken. Deels onder invloed van en in interactie met materiële (bijvoorbeeld ecologische, demografische, economische et cetera) en sociale (verwijzend naar bijvoorbeeld verwantschap, organisatie en hiërarchie) factoren, deels ook autonoom, bepalen zij het menselijk handelen, denken en voelen. De symbolische antropologen herkent men vooral ook aan het gebruik van noties als 'context', 'symbool', 'inversie', 'oppositie', 'transformatie', 'betekenis', 'representatie', 'structuur', 'proces' enzovoort - een jargon, laat ik dat er onmiddellijk aan toevoegen, dat hen niet verhinderd heeft uitstekend leesbare handelingen te schrijven. Met enige goede wil kunnen we in deze symbolische antropologie de geest van de klassieken herkennen: het idee van collectieve voorstellingen stamt dan uit het werk van de Franse socioloog-antropoloog Emile Durkheim, terwijl achter de opvatting van cultuur als zingevingsproces de gestalte van de Duitse historisch-socioloog Max Weber oprijst. Niet verklaren maar interpreteren is de methodische slogan van de symbolisch antropoloog.

Gegeven de Franse Durkheimiaanse, Britse sociaal- en Amerikaanse cultureel-antropologische wortels van het werk van de symbolische antropologen is het niet verwonderlijk dat met name Britse, Franse en sommige Amerikaanse historici antropologische inzichten en begrippen in hun onderzoek zijn gaan gebruiken. Voor de gedachtenbepaling noemen we een aantal namen: die van Franse historici als Le Roy Ladurie, Vovelle, Corbin en Muchembled; Engelse onderzoekers als de eerder genoemde Thomas en Macfarlane, plus Stone, Cobb, Burke en E.P. Thompson; Amerikanen als Natalie Zemon Davis en Robert Darnton. En laten we niet vergeten de Italiaanse historicus Carlo Ginzburg. Voorwaar, een bont gezelschap dat het, naar men gerust mag aannemen, onderling nimmer eens zou kunnen worden over de vraag hoe geschiedenis eigenlijk geschreven moet worden. Maar juist de onderwerpen die deze historici bestuderen en hun (aanvankelijke) gerichtheid op - zoals dat in het Engels zo fraai klinkt - 'the history from below' ofte wel

van mensen die in de officiële geschiedenis weinig sporen hadden achtergelaten of geen stem bezaten, verklaart hun toenadering tot de antropologie. En gezien de inhoud van hun publikaties en de overweldigende belangstelling daarvoor, ook buiten de kring van professionele historici, blijkt het met die sporen en stem nog wel mee te vallen.

Het eerste onderwerp dat men hier kan noemen, is dat van de reconstructie van de gevoels- en gedachtenwereld van ongeletterden, middengroepen, lagere strata en plattelandsbewoners. De empirische ingang daarbij wordt gevormd door thema's als volksgeloof, volkscultuur en meer specifieke verschijnselen als hekserij en millenarisme. Op de achtergrond van dit soort onderzoek spelen ook altijd maatschappelijke en culturele verhoudingen een rol, die terugkeren in tegenstellingen als die tussen 'hoog' en 'laag', elite en massa, stedelingen en boeren. Een voortreffelijke overzichtsstudie op dit terrein is Peter Burke's *Popular culture in early modern Europe*.

Het tweede onderwerp, vaak samenhangend met het eerste, is dat van de analyse van rituelen en ceremoniën in de pre-industriële samenleving. Juist bij de behandeling van dit onderwerp - de analyse van bijvoorbeeld begrafenissen, kronings-plechtigheden, pelgrimages en allerlei soorten feesten - valt de antropologische inbreng op. In navolging van antropologen vraagt de historicus zich af wat de betekenis van deze verschijnselen is voor de participanten en welke functies aan deze rituelen en ceremoniën kunnen worden toegeschreven wanneer ze in een omvattender sociale of culturele context worden geplaatst. Evenals antropologen constateren ook historici dat deze verschijnselen niet slechts een integrerende, orde-bevestigende functie vervullen, maar tevens een katalyserende werking kunnen hebben bij maatschappelijke tegenstellingen en conflicten. Van dat laatste is Le Roy Ladurie's studie van *Het Carnaval van Romans* een duidelijk voorbeeld.

Als derde thema zou ik kunnen wijzen op het historisch onderzoek naar boerensamenlevingen: daarbij doel ik niet zozeer op het door economisch historici verrichte, specifieke onderzoek naar technische innovatie en produktieniveau's, maar meer op het onderzoek naar de sociale en culturele componenten van dit soort samenlevingen. Evenals in de

antropologie gebeurt dat vaak binnen een lokaal of regionaal kader. Binnen de antropologie begon dit soort onderzoek al in de jaren dertig. Het was met name de Amerikaanse antropoloog Robert Redfield die door zijn onderzoek in Mexicaanse boerendorpen tot een soort 'culturele' benadering kwam. In deze benadering ligt de nadruk dan op onderzoek naar het normen- en waardenpatroon en de ideologie van de zogeheten 'peasants'. Kenmerkend voor deze kleine boeren is het feit dat zij hoofdzakelijk zelfvoorzienend zijn en dus niet opgenomen zijn in een markteconomie. Dit zou er onder meer toe leiden dat zij beschikken over een gesloten, conservatief wereldbeeld. Het is vooral Redfield's leerling Eric Wolf geweest die radicale kritiek leverde op deze benadering; volgens Wolf onderbelichtte zijn leermeester de afhankelijkheidsrelaties van dit soort boerengemeenschappen ten opzichte van omringende machtscentra. Bovendien zou Redfield veel te weinig oog hebben voor conflicten en factiestrijd in deze gemeenschappen evenals voor hun interne dynamiek. Wat nu het onderzoek van historici naar boerengemeenschappen in de Europese geschiedenis eigenlijk aantoon, is het gelijk van Eric Wolf. Voorts bleek het door Wolf zo beklemtoonde onderscheid tussen 'peasants' en 'farmers' in historisch onderzoek zeer vruchtbaar te zijn. Farmers onderscheiden zich hierin van peasants, dat zij wel voor een markteconomie produceren; daardoor worden zij meer geprikkeld tot culturele innovatie en tot 'modernisering' van hun produktiewijze, hun sociale verhoudingen en hun wereldbeeld. In zijn werk wijst Wolf ook voortdurend op de grote betekenis van mediërende personen en groepen tussen de zogeheten grote traditie - de cultuur van de geletterden - en de kleine traditie, dat wil zeggen de ongeletterde cultuur van de boerenbevolking. Het is de grote verdienste geweest van de Italiaanse historicus Carlo Ginzburg om het wereldbeeld van zo'n tussenfiguur, de zestiende-eeuwse molenaar Menocchio, te reconstrueren uit de verhoren die deze ketter werden afgenomen door de Inquisitie. De pointe van deze studie is, dat Menocchio boeken uit de grote traditie las, maar dat deed op geheel eigen wijze, vanuit het referentiekader van een materialistisch, traditioneel-agrarisch wereldbeeld. Voor de Inquisitie was hij daarmee een ketter en werd hij op

grond daarvan ter dood gebracht.

Tenslotte noemen we een vierde onderwerp: nog in 1961 moest Evans-Pritchard constateren dat Britse historici zich bovenal interesseerden voor politieke gebeurtenissen en instituties, en nauwelijks voor primaire bindingen en gemeenschapsverhoudingen, die in onze geschiedenis toch even belangrijk waren als in primitieve samenlevingen: 'Is there any history of marriage and the family or of kinship in England?', zo vroeg hij zich af.⁵ Men kan niet anders zeggen dan dat Evans-Pritchard sinds die tijd op zijn wenken is bediend: een ware regen van publikaties op juist dit terrein is inmiddels over ons uitgestort, van zeer brede en algemene studies (bijvoorbeeld Lawrence Stone's *The family, sex and marriage in England 1500-1800*) tot die waarin een ego-document centraal staat (onder andere Alan Macfarlane's *The family life of Ralph Josselin. A seventeenth-century clergyman. An essay in historical anthropology*). Voortdurend wordt in deze literatuur gebruik gemaakt van antropologische vraagstellingen en inzichten. Dit behoeft geen verwondering te wekken: juist op het gebied van 'kinship and marriage' hebben antropologen enige expertise opgebouwd.

Indien de lezer niet bekend is met het werk van deze antropologiserende historici en hij op snelle wijze wil kennismaken met alle vier onderwerpen die ik zojuist impressionistisch heb aangeduid, dan zou hij toch eens Le Roy Ladurie's *Montaillou. Een ketters dorp in de Pyreneeën 1294-1314* moeten lezen (of misschien herlezen). Vanzelfsprekend is mijn advies niet bepaald origineel; ik geef het ook niet om de firma Bert Bakker te plezieren: die heeft er inmiddels al tienduizenden exemplaren van verkocht. Waar het me hier wel om gaat, is het volgende: *Montaillou* werpt tevens licht op een aantal fundamentele problemen die verbonden zijn met de antropologisering van de geschiedschrijving. In de eerste plaats het probleem van de bronnenkritiek: Le Roy Ladurie's onderzoek is vrijwel geheel gebaseerd op slechts één bron, namelijk het inquisitie-dossier van de bisschop van Pamiers, Jacques Fournier - de latere paus Benedictus XII. Evenals bij het onderzoek van eerdergenoemde Ginzburg werd door sommige critici gesteld, dat Le Roy Ladurie zich te weinig rekenschap zou hebben gegeven van het feit dat de 'ketterse'

boerengemeenschap in de bron verschijnt door de ogen van de inquisiteur. Zelf ben ik overigens niet zo onder de indruk van dit soort kritiek: immers, waar geen andere bronnen voorhanden zijn, zullen we het met het beschikbare materiaal moeten doen. In dit verband acht ik een ander probleem van groter belang: hoe representatief is bijvoorbeeld Menocchio voor de botsing tussen verschillende wereldbeelden, hoe representatief is Montaillou voor de Occitaanse cultuur en voor de botsing tussen officieel geloof en volksgeloof? Gegeven het microkarakter van veel antropologisch-historische studies is dit een probleem dat geen onderzoeker op het door mij zojuist beschreven terrein kan omzeilen of verzwijgen - hoe lastig het ook moge zijn.

Daar komt nog bij, dat wel eens de indruk gewekt wordt - nota bene zelfs door de antropoloog-historicus Macfarlane - dat de antropologisering van de geschiedschrijving louter samenvalt met de dorpsstudie *an sich*. De opdracht van de historicus zou dan zijn, *alle* feiten die betrekking hebben op een of ander dorp te verzamelen. Deze aanbeveling is hoogst misleidend: professionele antropologen en historici bestuderen geen dorpen, maar *mensen* in dorpen. De implicatie mag duidelijk zijn: er wordt een welbewuste selectie gemaakt van de belangrijkste aspecten van het dorpsleven en deze worden in een bepaalde samenhang gebracht. Met alle respect voor de lokale historicus blijft er een belangrijk onderscheid tussen dorpsgeschiedenis en historische analyses binnen het kader van een lokale gemeenschap.

Noemen we tenslotte nog een derde probleem, of misschien veeleer een constatering: wat het werk van de antropologiserende historici en ook dat van menig antropoloog (bijvoorbeeld Clifford Geertz) laat zien, is dat hun prestaties deels verband houden met enige verbeeldingskracht en vertellerskwaliteiten. Wat dat laatste betreft: parallel met de antropologisering van de geschiedenis zien we een herleving van de narratieve geschiedschrijving. Een belangrijke implicatie daarvan is dat de rol van de verteller en zijn invloed op het eindprodukt in beeld komt. Evenals in de moderne antropologie - waar thans de subjectieve aspecten van het doen van veldwerk nader bekeken worden - blijft dus de historicus zelf niet langer buiten beeld. Wat is nu precies

zijn aandeel in het uiteindelijke onderzoeksresultaat? Zich daar expliciet rekenschap van geven maakt in ieder geval duidelijk, welke betrokkenheid een historicus of antropoloog heeft bij zijn onderzoek. Deze kwestie van de betrokkenheid zou ik tevens willen aangrijpen om nog een slotopmerking te maken - meer van persoonlijke aard overigens dan een beargumenteerde visie. Volgens de Amerikaanse cultuurhistoricus Robert Darnton - en ik citeer hem hier letterlijk - '... hebben verschillende antropologie-boeken van historici en geschiedenis-boeken van antropologen aangetoond dat deze twee disciplines ooit zullen samenvallen'.⁶ Maar waarom zou dat eigenlijk moeten? In dat opzicht hou ik liever vast aan de titel van mijn verhaal: antropologie en geschiedenis, in plaats van - in de geest van Darnton - antropologie is of wordt geschiedenis. Antropologie en geschiedenis zijn ongetwijfeld nauw aan elkaar verwant; maar hun onderlinge relatie mag wat mij betreft blijven wat ze thans is: een complementaire. Reizen antropologen immers niet au fond in de ruimte om via de omweg van het veldwerk elders ten lange leste te ontdekken wie wij zijn of hadden kunnen zijn, terwijl historici zich in het verleden van onze samenleving en cultuur verdiepen om te achterhalen wie we waren en hoe we geworden zijn?

Noten

1. L. Stone, 'History and the social sciences in the twentieth century' in: L. Stone, *The past and the present* (Londen 1981) 3-44, aldaar 31.
2. J. Huizinga, *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden* (15e druk; Groningen 1975) 231.
3. P. Burke, *Stadscultuur in Italië tussen Renaissance en Barok* (Amsterdam 1988) 15.
4. E. Wolf, *Peasant wars of the twentieth century* (Londen 1971) Introduction.
5. E.E. Evans-Pritchard, *Anthropology and history* (Manchester 1961) 15.
6. R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history* (New York 1984) 259.

Literatuur

I. Antropologie en geschiedenis. Algemeen.

- Blok, A., 'Clio en de antropoloog' in: L. Brunt ed., *Anders bekeken. Wet en werkelijkheid in sociaal onderzoek* (Meppel/Amsterdam 1977) 65-88.
- Evans-Pritchard, E.E., *Anthropology and history* (Manchester 1961).
- Le Goff, J., 'Vers un anthropologie historique' in: *Pour un autre Moyen Age* (Paris 1977).
- Locher, G.W., 'Huizinga en de culturele antropologie', *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 114 (1958) afl. 1/2, 170-191.
- Stone, L., 'History and the social sciences in the twentieth century' in: *The past and the present* (Londen 1981) 3-44.
- Thomas, K., 'History and anthropology', *Past & Present* 24 (1963) 3-24.

II. Antropologie en geschiedenis. Methoden.

- Driessen, H., 'Historisch besef en perspectief in recent etnografisch onderzoek', *Sociologische Gids* 35 (1988) afl. 3, 162-173.
- Goody, J. en I. Watt, 'The consequences of literacy' in: J. Goody ed., *Literacy in traditional societies* (Cambridge 1968) 27-68.
- Macfarlane, A., *Reconstructing historical communities* (Cambridge 1977).
- Pitt, D.C., *Using historical sources in anthropology and sociology* (New York 1972).
- Vansina, J., *Oral tradition. A study in historical methodology* (Londen 1965).

III. Historische antropologie (vanuit 'micro'/'meso'-perspectief; alleen Nederlandse onderzoekers).

- Blok, A., *The Mafia of a Sicilian village, 1860-1960. A study of violent peasant entrepreneurs* (Oxford 1974).
- Driessen, H., *Agro-town and urban ethos in Andalusia* (Nijmegen 1981).
- Geschiere, P., *Stamgemeenschappen onder staatsgezag. Veranderende verhoudingen binnen de Makadopen in Zuidoost Cameroun sinds 1900* (Meppel

1978).

Meurkens, P., *Bevolking, economie en cultuur van het oude Kempenland* (Bergeijk 1985).

Verrips, J., *En boven de polder de hemel. Een antropologische studie van een Nederlands dorp 1850-1971* (Groningen 1977).

IV. Historische antropologie (vanuit 'macro'-perspectief).

Claessen, H.J.M. en P. Skalnik ed., *The early state* ('s-Gravenhage 1978).

Wertheim, W.F., *Evolutie en revolutie. De golfslag der emancipatie* (Amsterdam 1970).

Wolf, E.R., *Peasant wars of the twentieth century* (London 1971).

Wolf, E.R., *Europe and the people without history* (Berkeley/Los Angeles 1982).

V. Antropologische geschiedschrijving

A. Onderzoek

Burke, P., *Historical anthropology in early modern Italy* (Cambridge 1987); Nederlandse vertaling: *Stadscultuur in Italië tussen renaissance en barok* (Amsterdam 1988).

Cobb, R., *The police and the people. French popular protest 1789-1820* (London 1970).

Darnton, R., *The great cat massacre and other episodes in French cultural history* (New York 1984); Nederlandse vertaling: *De grote kattenslachting en andere episoden uit de culturele geschiedenis van Frankrijk* (Amsterdam 1986).

Ginzburg, C., *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500* (Turijn 1976); Nederlandse vertaling: *De kaas en de wormen: het wereldbeeld van een zestiende-eeuwse molenaar* (Amsterdam 1982).

Le Roy Ladurie, E., *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324* (Paris 1975); Nederlandse vertaling: *Montaillou. Een ketters dorp in de Pyreneeën 1294-1324* (Amsterdam 1984).

Le Roy Ladurie, E., *Le carnaval de Romans: de la Chandeleur au Mercredi des Cendres, 1579-1580* (Paris 1979); Nederlandse vertaling: *Het carnaval van Romans: van Maria-Lichtmis tot Aswoensdag*

(Amsterdam 1985).

Macfarlane, A., *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study* (London 1970).

Macfarlane, A., *The family life of Ralph Josselin. A seventeenth-century clergyman: an essay in historical anthropology* (Cambridge 1970).

Thomas, K., *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England* (Harmonsworth 1971).

B. Overzichten (bibliografie) en achtergronden

Burke, P., *Popular culture in early modern Europe* (London 1978).

Burke, P., 'The history of mentalities in Great Britain', *Tijdschrift voor Geschiedenis* 93 (1980) afl. 4, 529-540.

Kuiper, Y.B., 'Catharism, Catholicism and Magic. Rethinking Le Roy Ladurie's "Montaillou" in: H.G. Kippenberg ed., *Struggles of Gods* (New York/Berlin 1984) 143-176.

Rooijackers, G. en Th. van der Zee ed., *Religieuze volkscultuur. De spanning tussen de voorgeschreven orde en de geleefde praktijk* (Nijmegen 1986).

Otterspeer, W. en M. Zeeman, 'Het verhaal van het verleden', *NRC Handelsblad Cultureel Supplement*, 18-10-1985.

Walters, R.G., 'Sign of the times: Clifford Geertz and the historians', *Social Research* 47 (1980) afl. 4, 537-556.

VI. Overige genoemde literatuur

Evans-Pritchard, E.E., *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (Oxford 1937).

Huizinga, J., *Herfsttij der Middeleeuwen. Studie over levens- en gedachtenvormen der veertiende en vijftiende eeuw in Frankrijk en de Nederlanden* (Haarlem 1919).

Huizinga, J., *Homo ludens. Proeve eener bepaling van het spelelement der cultuur* (Haarlem 1938).

Malinowski, B., *Argonauts of the western Pacific* (London 1922) [over Tobrianders].

Redfield, R., *Peasant society and culture* (Chicago 1960).

Schama, S., *The embarrassment of riches* (New York

1987); Nederlandse vertaling: *Overvloed en onbehagen. De Nederlandse cultuur in de gouden eeuw* (Amsterdam 1988).
Stone, L., *The family, sex and marriage in England*

1500-1800 (London 1977).
Wallerstein, I., *The modern world-system. Capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century* (New York 1974).